

## DEMOCRACIA RELIGIOSA Y DEMOCRACIA ILUSTRADA EN LA ATENAS CLÁSICA

ROMANO GARCÍA MARTÍNEZ

### 1. ATENAS Y LA INVENCION DE LA DEMOCRACIA

Con todas las limitaciones que se consideren justas, Atenas inventa la democracia y, simultáneamente, la teoría democrática. Algún otro Estado griego pudo haberla ejercido antes o contemporáneamente. Pero la historia --las fuentes-- sólo nos garantiza el caso ateniense.

Y la democracia ateniense no significa solo el gobierno de todos --o de la mayoría--, significa también la igualdad de todos ante la ley. Cedamos la palabra a su más preclaro representante. Pericles, en el discurso fúnebre pronunciado en los comienzos de la guerra del Peloponeso, proclama: "Pues tenemos una Constitución que no envidia las leyes de los vecinos, sino que más bien es ella modelo para algunas ciudades que imitadora de los otros. Y su nombre, por atribuirse no a unos pocos, sino a los más, es Democracia. A todo el mundo asiste, de acuerdo con nuestras leyes, la igualdad de derechos en las disensiones particulares, mientras que según la reputación que cada cual tiene en algo, no es estimado para las cosas en común más por turno que por su valía, ni a su vez tampoco, a causa de su pobreza, al menos si tiene algo bueno que hacer en beneficio de la ciudad, se ve impedido por la oscuridad de su reputación"<sup>1</sup>.

Los criterios que utiliza Pericles para definir la democracia no son solo cuantitativos, sino asimismo cualitativos. Democracia significa, ante todo, la igualdad de todos ante la ley en cuanto a derechos civiles y políticos. De ahí que uno de los participantes en el debate sobre el mejor régimen de gobierno, que relata Heródoto en su *Historia*, declare paladinamente: "El gobierno del pueblo tiene, de entrada, el nombre más hermoso del mundo: isonomía"<sup>2</sup>. Es precisamente con el nombre de *isonomía* con el que se alude al "mejor régimen de gobierno" antes introducirse y generalizarse el de *democracia*. Y, como ha observado Jacqueline de Romilly, "la igualdad se presenta, en definitiva, bajo la forma de una libertad"<sup>3</sup>.

Por otra parte, todos los autores --pensadores y escritores-- son unánimes, a lo largo del siglo IV, pero también ya a partir del final del V, en considerar definitiva la conexión entre democracia y

<sup>1</sup> Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 37. Utilizamos la edición castellana de Alianza Editorial, Madrid, 1989, con traducción, introducción y notas de Antonio Guzmán Guerra. El pasaje citado corresponde a la página 156.

<sup>2</sup> III, 80, 6; traducción y notas de Carlos Schrader, Gredos, Madrid, 1986, p. 161.

<sup>3</sup> *Thucydide*, II, C.U.F. Paris, 1962, p. 96.

ley: los que se oponen a la ley se oponen a la democracia. Demóstenes es quizá, en tal sentido, el autor más representativo. De ahí que se le hayan atribuido dos escritos que no son de su pluma pero que sintonizan perfectamente con su adhesión a la ley y con el entusiasmo que siente por ella<sup>4</sup>. La ley es principio de orden por ser obra de la palabra y de la razón --los dos significados que encierra el término *logos*--: el tema ofrece una perfecta continuidad desde Demóstenes y Lisias hasta los Estoicos, pasando por Isócrates, Platón y Aristóteles<sup>5</sup>. Es el gran debate del siglo IV, en el que influyeron, entre otros hechos, los "golpes" de 411 y 404, que habrían puesto de manifiesto la importancia del respeto y obediencia a la ley<sup>6</sup>.

Atenas es el paradigma del régimen democrático y éste, a su vez, es el paradigma de la Constitución, la expresión perfecta de *politeia* o, como escribe Jacqueline Bordes, "la definición primera y esencial de *politeia*"<sup>7</sup>.

Como indica Otanes en la discusión que nos relata Heródoto, "en la colectividad está el todo"<sup>8</sup>, el interés público descansa en la mayoría o, como prefieren otros, el poder de la mayoría implica el poder de todos los ciudadanos<sup>9</sup>. Pericles, tras afirmar, como vimos más arriba, que la democracia es el gobierno de los más, añade que "a todo el mundo asiste, de acuerdo con nuestras leyes, la igualdad de derechos"<sup>10</sup>.

Como veremos más adelante, los atenienses, conscientes de esa coincidencia de constitución y democracia, llevarán el régimen democrático no solo a las colonias, sino que además incluían en su política exterior la implantación de la constitución democrática en los Estados aliados y en los

<sup>4</sup> Se trata de los dos discursos, con el mismo título: *Contra Aristogiton*. Cf. Romilly, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Les Belles Lettres, Paris, 1971, pp. 154 ss. Muchos políticos modernos --asustados ante la posibilidad de que el abuso de las huelgas provocara la intervención de los "coroneles" o de una clase fascista-- se asombrarían de ver cómo los griegos percibieron la importancia de "alianza entre democracia y ley"(p.152).

<sup>5</sup> Demóstenes, *Contra Midias*, 106, 150, 188, 221-3: la ley es la garantía de la libertad y de la seguridad y --como comenta Romilly (op. cit., p. 146)-- "dispensa [a los ciudadanos] de obedecer a la arbitrariedad de los poderosos". Lysias, *Oración fúnebre*, 19: "Corresponde a los hombres fijar el derecho por la ley, hacer que se la acepte por la razón; y obedecer a esas dos potencias, siendo reina la ley, y la razón, guía". Isócrates, *Sobre el cambio de fortunas*, 253-7: pasaje bellísimo en el que se establece la continuidad e identificación entre estos tres términos y conceptos: palabra-inteligencia-ley. Esquines, *Contra Timarco*, 4-5: tras distinguir los tres regímenes --monarquía, oligarquía y democracia--, acusa a los dos primeros de atenerse al "placer de los jefes", mientras que la democracia se atiene a las "leyes establecidas": "nuestra constitución se basa en la igualdad y en el derecho". Platón, *Leyes*, 645A: el gobierno de la razón --que, en su belleza, es suave y no violenta-- es lo que llamamos ley general de la ciudad; 714 A: la ley es lo dispuesto por la razón.

<sup>6</sup> Con qué rigor y, a la vez, con qué emoción expresa Platón el valor de la ley --el Estado con su ordenamiento jurídico--, para los griegos, en aquél inolvidable diálogo entre las Leyes y Sócrates, en el *Crítón* (50A-54 D), denominado desde Burnet *prosopopeya de las Leyes*.

<sup>7</sup> "*Politeia*" dans la pensée grecque jusqu'à Aristote, Les Belles Lettres, Paris, 1982, p.162. Realmente, *constitución y democracia* coinciden (ibid.).

<sup>8</sup> III, 80, 6; op. cit., p. 161.

<sup>9</sup> J. Bordes, op. cit., p. 246.

<sup>10</sup> Tucídides, II, 37; op. cit., p. 156.

sometidos por la guerra, si Atenas lograba la hegemonía.

La democracia ateniense fue una democracia directa: "El pueblo gobernaba, en vez de limitarse a elegir los hombres encargados de gobernar", como ha puntualizado J. de Romilly<sup>11</sup>. Debemos tener en cuenta que "los atenienses participaban, más de lo que nos podemos imaginar, en la vida pública", que "resolvían por sí mismos los asuntos, eran responsables, se conocían, se veían actuar" y que "en un Estado tan limitado, los bienes y los reveses públicos repercutían inmediatamente en la vida de cada uno"<sup>12</sup>. El concepto de democracia representativa no aparece realmente hasta finales del siglo XVII con Jeremy Bentham y Alexander Hamilton, ganando terreno en las décadas siguientes: y a partir de la mitad del siglo XIX, la democracia es invariablemente representativa<sup>13</sup>. La democracia griega fue más radical que la moderna. De todas formas, no abarcaba a toda la sociedad o, de abarcarla, se partía de un concepto restringido de sociedad, en la que no cabían ni los extranjeros ni mucho menos los esclavos. Que fuera directa tampoco significa que todo los ciudadanos acudieran a las Asambleas --lugar natural de la soberanía popular--: no se puede hablar de asambleas plenarias, concepto que se generó a partir de una inscripción, de finales del siglo V, que se refiere al *demos plethyon*, cuya significación real es pueblo en asamblea, por oposición a la *boule* o Consejo de los 500<sup>14</sup>.

## 2. LOS CAMBIOS

Mediante un proceso que, políticamente, arranca de Dracón y sobre todo de Solón, pero que, en los niveles básicos --económicos y sociales--, viene de más lejos, la democracia ateniense se convierte en una práctica estatal con Clístenes, cuya obra política alcanza su expresión literaria imperecedera en la obra de Esquilo.

Un primer elemento que hizo posibles las consecuciones de Clístenes --que, a su vez, recibirán acabamiento y culminación en la obra de Efialtes y Pericles-- reside en lo que Châtelet ha llamado "democracia étnica"<sup>15</sup> de Atenas: aunque haya exageración patriótica en las leyendas, aunque los condicionantes geográficos y la extensión no hicieran al Atica codiciable a los conquistadores, lo que parece cierto es que su comunidad se formó sin turbulencias ni luchas étnicas. No parece que hubiera conquistadores y, si los hubo, se debió producir un "encuentro" excepcional. Pero esta excepcionalidad no dejó aislada al Atica del resto de la Hélade. Tras producirse, en ésta, la fusión entre indígenas e invasores, el proceso político fue semejante en toda Grecia hasta el nacimiento de la democracia, la cual permite a Atenas recuperar el carácter de excepcional.

Ahora bien, la formación pacífica y espontánea del grupo étnico constituye, en cualquier caso, una sola de las raíces de la democracia ateniense. Hay que referirse igualmente a un proceso social y económico. A un inicial patriarcado, siguió un período feudal, de prácticas oligárquicas, y cuyas huellas durarán incluso en plena expansión del régimen democrático --Efialtes y Pericles tuvieron

<sup>11</sup> *Problèmes de la démocratie grecque*, Hermann, Paris, 1975, p. 7.

<sup>12</sup> Romilly, *La tragédie grecque*, PUF, Paris, 1970, p. 163.

<sup>13</sup> Mogens Herman Hansen, *The Athenian Assembly*, Basil Blackwell, Oxford-New York, 1987, p. 5.

<sup>14</sup> Id., p. 15.

<sup>15</sup> François Châtelet, *Pericles*, Complexe, Paris, 1969, pp. 73.

que atacarlas en sus últimos reductos--: el gobierno efectivo estaba en manos de los representantes de las grandes familias terratenientes, de los *Eupátridas*, de los bien nacidos, distinguiéndose, entre ellos, por su influencia, los Caballeros, dada su riqueza y su intervención decisiva en la guerra; su poder, basado no solo en la propiedad agraria sino también en la religión, era omnímodo, concretándose en el Colegio de los 9 Arcontes, que representaban al Rey, cuya función era meramente honorífica. El Areópago albergaba a los que habían sido arcontes, encargados ahora de velar por el respeto de la tradición; el Colegio de los Prítanos cuidaba los intereses religiosos. Los Eupátridas "interpretan las órdenes de los dioses, ejercen la justicia, reglamentan la vida política y dominan económicamente a la comunidad"<sup>16</sup>. Según Fritz Gschnitzer, "cuando comienzan a aparecer testimonios históricos en sentido estricto, a saber desde el siglo VII, la realeza se ha desvanecido casi en todas partes". Y, de acuerdo con el mismo autor, el relevo de la monarquía por la república de los nobles entraña una profunda significación: "Desde ahora ya nada será natural ni inmutable, y a partir de este momento tenía que aparecer como sistemáticamente posible acomodar cualquiera de las instituciones existentes a las situaciones y necesidades cambiantes. El Estado asoma ahora como un producto de decisiones fundamentalmente atribuibles al arbitrio humano, orientadas por razones de oportunidad o incluso por intereses muy propios"<sup>17</sup>.

Ahora bien. Los *peor nacidos*, a través de su intervención en la economía de la comunidad, podían introducir cambios en la vida social y política establecida por los nobles. Su espacio abarcaba la *costa* --pesca, artesanado, negocio y comercio--, la *llanura* --con un campesinado cada día en situación más difícil-- y la *montaña* --cuyos habitantes vivían de los recursos del bosque y la cría de animales--. Ante el desafío del momento --resignarse pasivamente o progresar--, los *paralios* de la costa, tras ganarse la alianza de los leñadores y pastores, optaron por el progreso, recurriendo a agrupaciones que no se basaban ya en el parentesco, sino en el tipo de trabajo realizado y en los condicionamientos geográficos. Se introduce, así, una grieta en la estructura monolítica del régimen aristocrático: la clase plutocrática --¿clase media?--, polarizada sobre los bienes muebles, y a la que posiblemente se aliaron algunos nobles lúcidos y astutos, podía poner ciertos límites a la opresión económica --y política-- de la nobleza; si ésta deseaba mantener el poder real, debía explotar las oportunidades que comenzaban a gozar sus súbditos y "penetrar en un mundo en el que solamente su riqueza y no su linaje podía darle una ventaja, en un mundo en el que la habilidad, el valor, la inteligencia y la suerte tenían mayor importancia que el contar con un dios en el árbol genealógico"<sup>18</sup>. La riqueza vale más que la filiación divina.

Algunos historiadores aluden a un fenómeno general en la Grecia de finales del siglo VIII y comienzos del VII. Las clases "plebeyas" se volvían más descontentas y las clases que se parapetaban tras sus privilegios eran cada vez más contestadas. Surge entonces una apelación a la justicia y al derecho, que tiene su mejor expresión en *Los trabajos y los días* de Hesíodo: "Escucha al derecho y entierra de una vez por todas la violencia" --le dice el poeta a su hermano Perses<sup>19</sup>--.

<sup>16</sup> Châtelet, op. cit., p. 74.

<sup>17</sup> *Historia social de Grecia*, Akal, Madrid, 1987, p. 101. ¿Quién podía garantizar que no ocurriría lo mismo al régimen nobiliario? (cf. ibid.).

<sup>18</sup> W. G. Forrest, *La democracia griega*, Guadarrama, Madrid, 1966, p. 94.

<sup>19</sup> *Los trabajos y los días*, 274 ss.; traducción y notas de Antonio González Laso, Aguilar, Madrid, 1964, p. 46: "a la justicia escucha, mas olvídate por entero de la violencia".

Pero las demandas no se detuvieron ahí. Inmediatamente se exigió que el derecho se fijara por escrito. Por una parte, la política se confunde con la ley, pues no real hasta que se fijan los derechos y las obligaciones de todos; por otra, la ley resulta incompleta --no es tal--, si no se fija por escrito. Como dirá, dos siglos después, Eurípides, "cuando las leyes están escritas, tanto el pobre como el rico tienen una justicia igualitaria. El débil puede contestar al poderoso con las mismas palabras si le insulta; vence el inferior al superior si tiene a su lado la justicia"<sup>20</sup>. La *revolución de la escritura* --en Grecia, se trata del alfabeto fenicio, completado con vocales-- deviene, ahora, cuando se utiliza al servicio del derecho, un "instrumento de emancipación política"<sup>21</sup>. Las clases descontentas lo intuyen claramente. "De esta manera, escribe Gschnitzer, desde, aproximadamente, finales del siglo VII, invade al mundo griego la intensa ola de la codificación de las normas jurídicas...Se encargó a personas que gozaban de la confianza de todos la tarea de registrar por escrito el derecho"<sup>22</sup>. Las tablas-códigos se exponían en público. Como se ha puesto de relieve, la ley es considerada como obra humana, a diferencia de la época homérica --y, por supuesto, a diferencia de Oriente--: "La ley es ahora obra humana y racional. Se produce la disociación entre religión y derecho"<sup>23</sup>.

En Atenas, los planteamientos audaces de los nuevos ricos, seguidos por capas humildes, no hubieran progresado sin el espaldarazo del derecho escrito, obra de Dracón y Solón. Aunque se quiebran bastantes instancias procedentes del ámbito de la casta y del linaje, los nobles siguen detentando el poder. Algunos de ellos --el paradigma lo constituye Solón-- se adelantan a una situación peligrosa para ellos y se aprestan a conceder nuevos derechos a las capas medias y pobres de la sociedad, que venían adquiriendo cierta fuerza en los procesos sociales y políticos, a cambio de su alianza con los nuevos ricos.

Dracón introduce, en el 621, el primer código, adaptándolo a la constitución existente, como advierte Aristóteles, quien añade que no tiene "nada de particular ni digno de memoria, salvo su dureza por la magnitud del castigo"<sup>24</sup>; de ahí que, hasta nuestros días, cuando una ley es dura, se la llame draconiana. Lo que ocurre es que la hazaña de Dracón no procede del contenido de sus leyes, sino de que, a partir de ahora, se muestran por escrito. La reforma de Dracón fue de efectos inconmensurables: los individuos pueden aspirar a que sus derechos, por escasos que fueran, pudieran ser protegidos por el Estado, frente a la violencia de las familias. Y, en el peor de los casos, la ley escrita podía mostrar públicamente la injustas desigualdades que contenía.

### 3. SOLÓN, PADRE DE LA DEMOCRACIA ATENIENSE

Con ese gran instrumento de la ley escrita, la reforma de Solón introduce unos elementos que nos permiten considerarle *padre* de la democracia ateniense. Solón instaura una constitución censitaria --basada en la propiedad agrícola--. Pero ya, por el mero hecho de ser censitaria, se asestaba

<sup>20</sup> *Suplicantes*, 433 ss; traducción y notas de José Luis Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978, p. 43.

<sup>21</sup> J. de Romilly, *La loi*, op. cit., p. II.

<sup>22</sup> Op. cit., p. 106.

<sup>23</sup> Jean Gaudemet, *Institutions de l'Antiquité*, Sirey, Paris, 1967, p.155.

<sup>24</sup> *Política*, 1274b15-18; traducción de Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951, p. 65.

un nuevo golpe al poder de la familia. Por otro lado, incluye en ella cláusulas que la convierten en un "programa progresista"<sup>25</sup>. De acuerdo con las leyes tradicionales, la insolvencia en las deudas y en los impuestos --la *hektemoría*, por ejemplo-- podía llevar al deudor a la condición de esclavo. El descontento de las clases afectadas es un fenómeno decisivo para comprender las reformas de Solón. Pero ¿de dónde procedía ese descontento? Se habla de un empobrecimiento, causado por una crisis ocurrida en torno al 600: agotamiento del suelo productivo, malas cosechas, invasiones, la introducción de la moneda --que facilitaba los préstamos, con el consiguiente endeudamiento--; pero Aristóteles pone énfasis en un rasgo del carácter de los atenienses: molestaba a esas capas medias y humildes la dependencia tan humillante respecto de los ricos: "Era ciertamente el más duro y el más amargo de los males de su condición de ciudadanos su servidumbre al rico. Esto no quiere decir que no tuvieran también otros motivos de descontento"<sup>26</sup>. Solón, que era eupátrida, debió de haber conocido la pobreza y habría recuperado la riqueza gracias al comercio --actividad que recomendará a los ciudadanos--: liberó de las cargas a los ciudadanos, eliminando también la *hektemoría* y la amenaza de la esclavitud.

La histórica reforma de Solón consiste en que los no-ricos y los no-propietarios disponen ahora de un estatuto, que puede servirles de defensa. Se logra un *equilibrio entre las fuerzas sociales*. De acuerdo con la más pura tradición arcaica, que prohíbe la desmesura, Solón contiene a los dos bandos extremos: "Escribí leyes tanto para el hombre del pueblo como para el rico, reglamentando para ambos la justicia recta"<sup>27</sup>. Más adelante desarrolla estas ideas: "Pues di al pueblo tanto honor como le basta, sin quitar ni añadir a su estimación social; y de los que tenían el poder y eran considerados por sus riquezas, también de éstos me cuidé para que no sufrieran ningún desafuero; me mantuve en pie colocando ante ambos bandos mi fuerte escudo y no permití que ninguno de ellos venciera contra la justicia"<sup>28</sup>.

Naturalmente, lo que interesa subrayar es la repercusión de sus medidas en las clases populares, que permiten considerarle "padre" de la democracia. Por un lado, recupera ciudadanos: "A Atenas, viuda de muchos ciudadanos, devolví muchos hombres que habían sido vendidos, ya justa, ya injustamente, y a otros que se habían exilado por su apremiante pobreza"<sup>29</sup>. Por otro, la Asamblea --que debía acoger a todos los ciudadanos-- y el Consejo --que debía preparar sus sesiones-- constituyen ahora un contrapeso frente al Arcontado y al Areópago. Según Aristóteles, Solón introduce el sorteo para elegir a los 9 miembros del Arcontado: debían salir de un total de 40 candidatos --10 por cada tribu--<sup>30</sup>. Más segura parece la institución del *Consejo de los 400*, testificada por Aristóteles y Plutarco. Como escribe Forrest, el argumento que utilizan los comentaristas modernos para rechazar el testimonio de Aristóteles y Plutarco--no se podía llegar tan

<sup>25</sup> Forrest, op. cit., p. 146.

<sup>26</sup> *Constitución de Atenas*, 2; traducción y notas de Antonio Tovar, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, p. 47.

<sup>27</sup> *Liricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, traducción y notas de F. R. Adrados, I, Alma Mater, Barcelona, 1956, p. 202. Cf. p. 203: "Yo fui como una piedra de término, situado entre los dos bandos como en la tierra de nadie".

<sup>28</sup> Id., p. 192.

<sup>29</sup> Id., pp. 201-2.

<sup>30</sup> *Constitución de Atenas*, 8; op. cit., pp. 61 ss.

lejos en planteamientos democráticos-- no tiene fuerza: Solón era "progresista" y difícilmente hubiera obviado el boicoteo de los eupátridas sin estas instituciones<sup>31</sup>. Solón fue más lejos aun, al introducir dos correcciones en el ámbito de la Justicia: crea el Tribunal popular o *Heliea* y, por otra parte, cualquier ciudadano puede iniciar una persecución legal; con ello, termina el monopolio del Areópago en la administración de justicia. De su mandato procede la institución de la *isonomía*: todos *iguales* ante la ley. En relación con ella hay que ver el concepto de *ciudadanía*: el ateniense como *sujeto de derechos*.

Solón logra --he ahí el "milagro"-- que "las familias bien-nacidas no sean superiores y exteriores al "resto" del pueblo: son reintegradas, desde el puesto que su poder les permite reivindicar, en la totalidad organizada de la población libre del Atica"<sup>32</sup>. ¿Por qué, si se le reconoce ser un constitucionalista, se le niega el título de demócrata? Creemos, más bien, que hay que atribuirle lo que se ha llamado *democracia de derecho*, que devendrá más adelante, con Efialtes y Pericles, *democracia de hecho*<sup>33</sup>. Aunque la *isonomía* se quedara en un fenómeno meramente político, sus consecuencias van más lejos, como ha observado Claude Mossé: "Esta igualdad ante la ley, esta *isonomía*, contiene unas implicaciones precisas: entre los miembros de la comunidad las relaciones de dependencia han sido suprimidas. En eso ha consistido la obra de Solón. Después de él, ya no habrá en Atenas, en el seno de la comunidad, personas que estén en dependencia de otras, aunque subsistan las que hoy llamaríamos desigualdades sociales. Suprimiendo la condición de *hectémoro*, removiendo los mojones [de las propiedades], Solón ha creado las condiciones que permitirán al demos ateniense llegar a ser el dueño de su destino"<sup>34</sup>. Quizá el fenómeno definitivo, inatacable por sus detractores, es el proceso puesto en movimiento, con las expectativas que veía en él el ciudadano ateniense: era imposible detenerlo, como ha probado la historia. Digamos finalmente que las innovaciones políticas se llevan a cabo por motivos sociales --el orden y la paz de la sociedad--. Al evitar la guerra civil, potencia un progreso, que facilitan también la situación social y las reformas introducidas. Solón moderniza a Atenas sin revolución<sup>35</sup>, fue un auténtico reformista.

La tiranía de Pisístrato supone una intervención ambigua: elimina la constitución, pero hace avanzar el bloqueo a la nobleza y promueve grandes obras públicas, entre las que figurarían las sedes de las instituciones políticas y jurídicas --lo cual indicaría, a su vez, que el Consejo y la *Heliea* trabajaban intensamente--. Instituyó los jueces itinerantes, que minaron la autoridad legal de los jefes de las *fatrias*. También se llevó a cabo cierta centralización administrativa que, unida a otras circunstancias benévolas, aportó al Atica cierta prosperidad.

31 Forrest, op. cit., p. 166.

32 Châtelet, op. cit., p. 79.

33 Ibid.

34 *Comment s'élabore un mythe politique: Solon, "père fondateur" de la démocratie athénienne*, ANNALES, 34, 1979, 1-3, pp. 435-6.

35 Esta es la cuestión fundamental en la elaboración del mito de Solón como padre de la democracia ateniense, que permite a los descontentos --en algunos casos detractores-- de la democracia del siglo IV contraponer a ésta la más moderada de Solón. Cf. C. Mossé, *Comment s'élabore*, op. cit., pp. 425 ss.

#### 4. CLÍSTENES Y LA DEMOCRACIA RELIGIOSA

Clístenes --que dirigía una de las facciones aristocráticas restablecidas, tras la caída de la tiranía, con ayuda de Esparta-- logró imponerse, frente a Iságoras porque "consiguió ganarse para su causa al pueblo ateniense (que hasta entonces se había visto marginado sistemáticamente)" --como señala Heródoto<sup>36</sup>--. En esa política favorable al pueblo hay que enmarcar la idea de conceder la ciudadanía a metecos y esclavos. Con la ampliación del número de ciudadanos se ganaría terreno a la nobleza: la posesión de tierra dejaba de ser condición para la ciudadanía y el ciudadano no recibía su nombre del padre, sino del demos.

Pero lo más interesante de la obra de Clístenes se cifra en una ambiciosa reorganización civil, especialmente en la reforma de la administración municipal: el Atica se dividió en 10 --y ya no en 4-- tribus, en las que las familias no tenían función pública u oficial alguna, abarcando, cada una, 10 demos o municipios. El Consejo asciende, ahora, a 500 miembros elegidos en los municipios --y, así, la Asamblea General, que debe ser preparada por el Consejo, se independiza bastante de los Arcontes y del Areópago--. Después de hecho todo esto, comenta Aristóteles, "la constitución resultó mucho más democrática que la de Solón"<sup>37</sup>.

Esta organización geométrica, con el método de partición decimal, canaliza la representación de los ciudadanos hasta la cúspide. "La ingeniosidad de Clístenes permitía proporcionar a cada individuo, en el momento de las elecciones, el medio de expresarse como individuo y de liberarse de las coacciones impuestas por la inserción familiar...Lo esencial del régimen democrático quedaba establecido"<sup>38</sup>.

Apoyándose en Heródoto, piensan muchos que Clístenes fue un oportunista, al utilizar al pueblo para sus designios. Debemos responder, primero que no es buen método apelar a la *subjetividad*; en segundo lugar, que, a diferencia de los tiranos --populistas, por antonomasia--, Clístenes puso las bases *objetivas* del proceso democrático ateniense, convirtió a Atenas en una democracia. La grandeza de Clístenes no está tanto en haber recurrido al partido del demos, cuanto en "haber creado las condiciones materiales de su soberanía efectiva, destruyendo los cuadros de la sociedad aristocrática, creando cuadros nuevos en los que esta soberanía iba a poder ejercerse efectivamente"<sup>39</sup>.

Pero Clístenes se mantiene en la línea de Solón, aunque ampliándola y perfeccionándola, incluso trascendiéndola: su constitución es una *constitución del equilibrio*, una constitución de la conciliación, eliminando el exceso por parte de cualquiera de las clases y de los "partidos": *ni anarquía ni tiranía* --propone Esquilo en *Euménides*<sup>40</sup>--. Los dioses no aprueban la desmesura. Dentro de ese orden, los no-privilegiados disponen de cauces y recursos para hacerse oír y la aristocracia --el Areópago-- sigue disfrutando de protagonismo. La base de tal equilibrio está en los

<sup>36</sup> V, 69, 2, donde añade: "Y, como se había ganado al pueblo, poseía una notable superioridad sobre sus adversarios políticos".

<sup>37</sup> *Constitución de Atenas*, 22, 1; p. 99. Cf. 20, 3-21,6; pp. 95-99.

<sup>38</sup> Châtelet, op. cit., p. 82.

<sup>39</sup> Claude Mossé, *Les institutions grecs*, Armand Colin, Paris, 1967, p. 23.

<sup>40</sup> V. 526 ss. Cf. Esquilo, *Tragedias*, traducción y notas de F. R. Adrados, II, Hernando, Madrid, 1966, p. 150: "Ni una vida sin gobierno/ ni sometida a tiranía/ alabar debes".



intereses de la comunidad, a la que sirven todos. El éxito de las guerras médicas --en las que el *demos* cumplió un papel tan decisivo-- significaría la sanción divina a esta democracia, según la tesis del teatro de Esquilo, ideólogo de la llamada democracia religiosa<sup>41</sup>.

La nuevas iniciativas tomadas después de Clístenes son en cualquier caso derivaciones de las reformas introducidas por él. Los 10 estrategas del Colegio que dirigía la Armada son ahora escogidos por las tribus: de carácter cada vez más civil, acabarán ostentando el poder político, lo que les convertía en los primeros magistrados. Aunque militares, son, antes, ciudadanos. No se trata de militares en el sentido moderno --profesional y un tanto exterior a la ciudadanía--. No debe, por tanto, extrañarnos que este Colegio sea como --ejercer las funciones de-- el Ejecutivo de la República, de la que constituirá la instancia política más importante, siendo privilegiadas sus relaciones con la Asamblea<sup>42</sup>.

El pueblo podía designar a uno de los estrategas como *autocrator*, como jefe supremo, atribuyéndole plenos poderes. Dependía de sus cualidades. Es el caso de Temístocles (en 480) y Aristides (en 475). Esa condición permitirá a Efiltes culminar las reformas democráticas y a Pericles intentar un "socialismo" de Estado y la unificación de Grecia bajo el signo de la democracia ateniense. Esta institución representa "una sustitución inteligente y democrática de la tiranía"<sup>43</sup>. Pero, además y por otra parte, la institución del ostracismo --otra medida de esta época-- contrapesaría los posibles peligros de despotismo en los estrategas, como prueba el caso de Aristides<sup>44</sup>.

Los arcontes, cuyo número se amplía, son reclutados de entre la aristocracia, pero son designados por sorteo sobre la base de 500 candidatos propuestos por el *demos*: se les arrebató la responsabilidad de la Armada. La *Boulé* se convierte en el órgano político decisivo del Estado --proyectos de ley, control del cumplimiento de las leyes, control de los magistrados, competencias en materia diplomática, financiera, judicial--, cuyos miembros juran ahora respetar y hacer respetar la ley, de acuerdo con la función de aquella institución como guardiana de la constitución.

Antes de referirnos a Efiltes, es conveniente aludir a las Guerras médicas (490-479), cuyas operaciones fueron dirigidas por Temístocles, jefe del partido del *demos*: la intervención decisiva de los más desposeídos en las operaciones navales --las más importantes-- fue decisiva: "la ciudad toma conciencia de sí misma", con palabras de Aristóteles<sup>45</sup>.

## 5. DEMOCRACIA LAICA

Efiltes liquida los residuos del poder aristocrático. Su lucidez le permite ver el peligro del Areópago --auténtica amenaza para la democracia-- y conjurarlo genialmente. La Asamblea General,

<sup>41</sup> Es una opinión muy difundida que Esquilo es un ilustre precedente del llamado teatro de ideas. Desde el punto de vista político, su teatro representa los intereses de la justicia divina --defensa del equilibrio, apoyo al Areópago--, que implica la responsabilidad humana respecto a los dioses y a la Ciudad -- en la guerra, especialmente--. Romilly ha visto muy bien que la dimensión "del lado de los dioses" --justicia divina-- no excluye, sino que exige la dimensión "del lado de los hombres" (cf. *La tragédie grecque*, op. cit., pp. 54 y 67): democracia, pero religiosa.

<sup>42</sup> Châtelet, op. cit., p. 96.

<sup>43</sup> Châtelet, op. cit., p. 95.

<sup>44</sup> Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 22, 2-4 y 7; op. cit., pp. 99 y 101.

<sup>45</sup> Id., 24, 1; p. 105.

que ya ejerce como voluntad popular soberana, establece, en 462/1, la funciones que competen al Areópago: juzgar, en última instancia, los crímenes religiosos y administrar las tierras y los bienes consagrados a los dioses. De acuerdo con Châtelet, "hacer entrar al viejo tribunal dentro de la legislación normal, conferirle un dominio preciso de acción, representaba quebrantar su crédito"<sup>46</sup>. Sus antiguas atribuciones --controlar a los magistrados, garantizar el repeto a la Constitución, juzgar en última instancia los crímenes civiles-- pasan a la Asamblea, al Consejo y al Tribunal Popular. El pueblo es consciente de que ha alcanzado su plena soberanía. Atenas acaba de inaugurar lo que se viene llamando democracia *directa*. Los ciudadanos --no sería correcto decir individuos, aunque el sentido de lo individual no esté ausente-- se relacionan de manera transparente, sin mediaciones, con el Estado, el cual en ningún aspecto les es exterior. Sus derechos fundamentales son la *isonomía* o igualdad ante la ley, que les confiere el *habeas corpus*, y la *isegoría* o libertad de palabra, que les permite defender públicamente su igualdad ante la ley. Los ciudadanos tienen ocasión de intervenir en los destinos de la *polis*.

Asombra el equilibrio con que se construye la participación en el poder y las precauciones que se toman para evitar la tentación del poder personal: además del procedimiento rotatorio y del sorteo<sup>47</sup>, contrapesado con la utilización, en algunos casos, de la elección, está además la duración breve de los cargos, la imposibilidad de la repetición, salvo en casos excepcionales, el carácter colegial de las magistraturas y la obligación de responder de la propia gestión. El funcionamiento del Colegio de los Prítanos --especie de Comité Director de la *Boulé*-- muestra hasta qué extremos se llegaba en ese terreno. La práctica misma del ostracismo, institución muy expuesta a la arbitrariedad, y que sólo parece haberse utilizado entre 488 y 417, fue concebida como un instrumento de lucha contra el poder personal, contra políticos sospechosos de ser potenciales tiranos. Todas las medidas permiten a los ciudadanos hacer compatibles la más grande libertad con el orden de la ciudad. El proceso democrático queda consumado. Aparte de la soberanía popular, hay que señalar, con Châtelet, que "de hecho, todo ciudadano que cumple regularmente sus obligaciones cívicas y acepta sus cargas, accede al menos una vez en su vida a algún cargo público importante"<sup>48</sup>.

Aunque no podamos hablar de estricta separación de poderes, éstos aparecen distribuidos de tal manera que contribuyen a las garantías democráticas. El *legislativo* "predomina" en la Asamblea; el *judicial*, en la Heliea o tribunal popular; el *ejecutivo*, en el Colegio de los Estrategas.

Con Pericles la democracia es confirmada o más bien, como diría Romilly, encarnada<sup>49</sup>. Se extiende a las clases populares lo que era un privilegio de las clases oligárquicas --bienestar, seguridad y libertad --, poniendo al Estado al servicio de esa tarea. Para lo cual se requería conjugar los

<sup>46</sup> Op. cit., p. 84.

<sup>47</sup> Las dos finalidades --y ventajas-- del método del sorteo consisten en evitar las intrigas y maniobras en la elección y, sobre todo, prevenir los peligros del poder personal. Cf. Romilly, *Problèmes de la démocratie*, op. cit., pp. 9-10, donde se nos advierte que la utilización del sorteo es anterior a la democracia, relacionándose su origen con la religión. Problemas como la participación en combates o en herencias se resolvían con este sistema, que también aparece utilizado, aunque esporádicamente, por la oligarquía.

<sup>48</sup> Op. cit., p. 92.

<sup>49</sup> *Les grandes sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Fallois, Paris, 1988, p. 7

valores aristocráticos --amor a la *polis*, moderación, emulación, deseo de gloria, sentimiento religioso-- con los nuevos planteamientos racionales --que aporta la Ilustración--.

Los ideólogos de la Ilustración proclaman la igualdad de los hombres y su capacidad para contribuir, con sus diferencias individuales, a una tarea común. La democracia es ahora una democracia racionalista y laica, a cuya promoción contribuyen de manera decisiva los primeros sofistas, en los que se apoya Pericles --Protágoras ("el hombre, medida de todas las cosas") es su consejero más próximo--. Pericles se nos aparece como el gobernante-filósofo que reclamará más adelante Platón, pero con presupuestos distintos, como son los de la Sofística<sup>50</sup>. Nietzsche nos recuerda, en un bello pasaje, que Pericles fue "el más grande de los partidarios de Anaxágoras" y que su obra política fue "una abreviatura del Cosmos anaxagórico"<sup>51</sup>. Aprovechando la sugerencia de Nietzsche, digamos que la democracia periclea representa la aplicación del *Nous*, de la *Inteligencia*, a la política.

La democracia ateniense cumple de manera paradigmática la función de la *polis*, la cual, sin traicionar los intereses públicos, logra dar satisfacción a los intereses individuales. Este equilibrio inspira las reflexiones de Platón y Aristóteles --con un transfondo melancólico y nostálgico, pues sus propuestas se plasman después de las vicisitudes que siguen a la guerra del Peloponeso--, aunque no piensen en Pericles y se muevan en planteamientos diferentes. Se ha llamado *tangente ática* a "la ética-política de la Academia y del Liceo", que representa "el peculiar equilibrio que consigue el ciudadano de la *polis* entre sus metas y fines privados y los fines y bienes públicos"<sup>52</sup>. La *polis*, según Aristóteles, actualiza --realiza-- la naturaleza humana, que es racional. De ahí que el hombre sea definido, al comienzo de la *Política*, como "animal político"<sup>53</sup>, es decir, como aquel animal que no puede existir sin la *polis*. El equilibrio de esa *tangente* se había encarnado previamente en el *cosmos* democrático de Pericles, pero es teorizado por Platón y, sobre todo, por Aristóteles.

## 6. DEMOCRACIA Y SOFÍSTICA

La relación de la Sofística con la democracia ateniense es compleja. La democracia no es un fenómeno improvisado: ha supuesto un largo y laborioso camino que arranca de Dracón y Solón. La democracia es anterior a la irrupción de la Sofística. Sin la democracia, no hubiera sido posible la aparición de los sofistas en Atenas. La democracia hizo posible que estos pensadores ilustrados, innovadores, "profesionales de la inteligencia"<sup>54</sup>, pudieran actuar en Atenas y cultivar allí unas discusiones y unas disciplinas de carácter ilustrado --trabajo que ya habían realizado las primeras luces de los filósofos presocráticos en las colonias griegas de Asia Menor--. La *isegoría*, libertad para defender públicamente la igualdad de derechos, posibilitaba el acceso de los sofistas a la

<sup>50</sup> Francisco Rodríguez Adrados, *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 311.

<sup>51</sup> *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en *El origen de la tragedia y obras póstumas de 1869 a 1873*, Obras Completas I (trad. de Ovejero y Maury), Aguilar, Buenos Aires, 1951, p. 379.

<sup>52</sup> Antoni Dèmench, *De la ética a la política*, Crítica, Barcelona, 1989, p. 83. El autor ilustra sus tesis, de manera original, mediante la teoría de los juegos de estrategia y la teoría de la elección social.

<sup>53</sup> *Política*, 1253a7-8; op. cit., p. 3. Cf. 1253a27-29: el ser que vive al margen de la *polis* es "o una bestia o un dios"(id., p. 4).

<sup>54</sup> J. de Romilly, *Les grands sophistes*, op. cit., p. 19.

sociedad ateniense y a su libre circulación en ella. Pero, a su vez, los sofistas, con un discurso racionalista y laico, condicionan, potenciándolo, el progreso democrático de la época de Pericles<sup>55</sup>. Con su "racionalismo militante", es decir, en diálogo con la sociedad, con su "libre pensamiento", con su relativismo y su escepticismo han realizado una crítica y una "tabla rasa" respecto a la tradición, reconstruyendo sobre ella un mundo a la medida del hombre: "Después de haber hecho tabla rasa de todos los valores recibidos, y en su raíz sospechosos, se dedicaron a reconstruir una moral con la sola razón humana...En un mundo que no admite resueltamente ni trascendencia, ni verdades absolutas, ni divinidades justicieras, surge no obstante una moral fundada en la razón pendiente de lo que sirve al hombre"<sup>56</sup>. Los valores, la virtudes, la justicia, la ley adquieren un sentido nuevo.

El mito de Protágoras --fielmente reflejado por Platón, aunque no coincide con él-- expresa muy bien el nuevo sentido de la democracia. La división del trabajo, esencial en todas las profesiones, no se aplica a la política: *todos* entienden de política --"un herrero y un zapatero pueden entender de lo político", se afirma en el *Protágoras*<sup>57</sup>--. No solo eso; contiene asimismo la defensa de las virtudes políticas: sin el *pudor* --solidaridad-- y sin la *justicia* los hombres no podrían encontrar su propia utilidad.

Habría que referirse también al *Anónimo de Jámblico*<sup>58</sup>, otro sofista, que escribe durante la guerra del Peloponeso y va más lejos que Protágoras. La hipótesis del derecho del más fuerte se muestra, de antemano, imposible. La superioridad no corresponde a la fuerza, sino a la ley y a la justicia. Los intereses privados y particulares tienen en la ley su mejor garantía. "Si es cierto que los hombres nacen con incapacidad para vivir aisladamente y se unen por exigencias de la necesidad, si toda su vida ha sido inventada por ellos como lo han sido las técnicas que la protegen y si no pueden convivir ni compartir su existencia prescindiendo de las leyes (eso resultaría peor que el aislamiento), se deduce que la ley y la justicia reinan sobre los hombres y no pueden ser abolidas". Supongamos --añade el *Anónimo*-- un hombre invulnerable a todos los males: esa "superioridad" garantizaría su "ambición"; pero, suponiendo eso, "juzgaríamos mal"; en efecto, "si existiera tal hombre, lo que es imposible, no encontraría su salvación más que aliándose con las leyes y con la justicia, utilizando su fuerza para corroborarlas; de lo contrario, no podría resistir: la generalidad de los hombres se volverían enemigos suyos y, gracias a su número y al uso de las leyes, lo replegarían sobre sí mismo. Tan manifiesto es que la verdadera superioridad solo es garantizada por la ley y la justicia"<sup>59</sup>.

Es en este ambiente de la sofística en el que por primera vez surge, aunque no sea más que de

<sup>55</sup> Id., p. 32: "Dando una forma precisa y lúcida a las aspiraciones latentes del momento, los intelectuales [sofistas] las acrecientan y les confieren una fuerza irresistible".

<sup>56</sup> Id., pp. 249-51.

<sup>57</sup> *Protágoras*, 324 C; traducción y notas de Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1985, p. 530.

<sup>58</sup> Jámblico introduce, en su *Protréptico*, un texto, cuyo autor no cita, y que los comentaristas identifican con distintos sofistas de la época de la guerra del Peloponeso: unos piensan en el mismo Protágoras, otros en Hippias, alguno en Antifonte, no descartándose otros nombres como Pródico, Critias, etc.

<sup>59</sup> DK, 6, 1-5.

forma embrionaria, la teoría del *contrato social* como fundamento del Estado<sup>60</sup>.

La "tabla rasa" y las nuevas propuestas se dan en todos los sofistas del siglo V: Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias, Antifón, Critias y Trasímaco. A algunos de ellos, la crítica --incluso avanzada-- ha dedicado juicios más bien negativos: es el caso de Critias, Trasímaco y, quizá, también de Antifón; para salvar mejor aun el "prestigio" de los primeros maestros, se ensañaron excesivamente sobre los epígonos. Pero son ya bastantes los comentaristas que han dedicado grandes esfuerzos a su rehabilitación. Recientemente, Jacqueline de Romilly ha abogado, con audacia, por ellos. Tras un profundo análisis de los fragmentos, concluye que determinadas constataciones de hecho, señaladas por estos sofistas, han sido identificadas, a la ligera, por los intérpretes, como tesis propias. Y los mismos discípulos simplificaron la doctrina de los maestros, malentendiéndola al extraer las consecuencias de críticas tan corrosivas. Hay que referirse también a la manipulación que de ellas hizo la opinión pública en la crisis que se abatió sobre Atenas al final del siglo V<sup>61</sup>.

Un problema derivado de tales planteamientos ilustrados y racionalistas es el declive que la religión sufre en la segunda mitad del siglo V, pero no impide que juegue todavía un papel importante como uno de los soportes del Estado: de ahí los procesos por impiedad, provocados no solo por la oligarquía, sino por el mismo demos, y uno de los cuales debió de afectar a Protágoras. Como señala Romilly, el esfuerzo racionalista de los sofistas no es más que la mitad, una sola de las caras de la Atenas de Pericles<sup>62</sup>.

El Jefe de los atenienses generaliza las indemnizaciones y dietas --que Efialtes limitó a los jueces-- para que las actividades públicas pudieran ser cubiertas sin dificultad: *miszoforía*; gracias a esta institución --que liberaba de otras tareas, para facilitar la dedicación a la política-- nadie era impedido en sus derechos de decidir en política. La participación en la política resultó más asequible, se socializó, lo que significaba una ampliación de la democracia política.

Pericles no se detuvo en la democracia política, sino que mejoró la condición económica y social de los ciudadanos, procurándoles tierras y trabajo remunerado<sup>63</sup>. En tal sentido, podemos afirmar que intentó un socialismo de Estado<sup>64</sup>: si no se alcanzó la igualación económica, se redujo sensiblemente la explotación, evitándose la lucha de clases.

La Atenas de Pericles, la democracia periclea, resulta, para nosotros, ejemplar, en la medida en que expresa "las dificultades, las esperanzas, las realizaciones de una comunidad que intenta ser realmente libre": Pericles intentó, "en una coyuntura determinada, apoyándose en las fuerzas sociales, resolver, originalmente y con lucidez, un problema decisivo para el devenir de la humanidad, el del hombre como efectiva y plenamente ciudadano"...Y, así, "resulta difícil comprender plenamente lo que somos y lo que queremos, sin conocer también lo que ha sido y ha

<sup>60</sup> Cf. Simone Goyard-Fabre, *L'interminable querelle du contrat social*, Editions, de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1983, pp. 11 y 23 ss., y Romilly, *Les grands sophistes*, op. cit., pp. 221 ss. Apoyándose en una lectura correcta del *Critón*, las dos autoras incluyen a Sócrates en el mismo planteamiento; y las dos señalan que la tesis del contrato social reaparece en el siglo IV.

<sup>61</sup> *Les grands sophistes*, op. cit., pp. 165 ss.

<sup>62</sup> Id., pp. 321-2. Pericles era también amigo de Fidias; y los trágicos y el mismo Tucídides atestiguan "el sentido trágico de la historia"(id., p. 324).

<sup>63</sup> Gaudemet, op. cit., p. 157.

<sup>64</sup> La expresión es de Châtelet, op. cit., p. 99.

querido Pericles"<sup>65</sup>. En una situación semejante a la que se vivió en el Renacimiento europeo, descubierto el hombre y el mundo terreno, descubierta la inmanencia, el ateniense se dedica a gozar de la vida con un equilibrio maravilloso entre interés individual e interés comunitario y público, entre la libre autorealización y el respeto a la libertad de los demás --la cooperación-- y con una conjugación excepcional de la inteligencia y la sensibilidad.

El genio y el "prestigio" de Pericles lograron que los elementos problemáticos que formaban parte de la sociedad que el gobernaba no rompieran el equilibrio --maravillosa alianza de valores arcaicos y valores ilustrados--, que, al faltar él, se quebrará.

Es verdad que el régimen democrático se afianza, al finalizar el siglo V, aunque ya no con el esplendor que le proporcionó Pericles. En términos generales, la demoracia se radicaliza: se promueve una nivelación entre las clases sociales y entre griegos y extranjeros. En 403, Trasíbulo propone recompensar con el derecho de ciudadanía a los metecos y esclavos que hayan ayudado a restablecer el régimen democrático. Aunque fue rechazada, la proposición indica el clima ideológico del momento<sup>66</sup>. Se volvió habitual el recurso de cualquier ciudadano contra medidas supuestamente ilegales. Puede afirmarse que "durante el siglo IV...prácticamente todos los ciudadanos daban por descontado que no había alternativa alguna a la democracia para su ciudad, y aproximadamente durante dos generaciones las clases altas abandonaron, evidentemente, toda esperanza de realizar ningún cambio constitucional"<sup>67</sup>.

## 7. DEMOCRACIA CON PROBLEMAS

Pero también ahora comienzan a manifestarse los elementos negativos del régimen democrático.

### 7.1. NUEVOS FACTORES SOCIALES

Pericles planteó un reto a la sociedad ateniense al impulsar fuertemente su economía --comercio marítimo, industria minera y artesanal (que, con la exportación, contrapesaba la creciente importación), obras públicas--. Tal reto puso de manifiesto que "la fuerza de la riqueza tradicional no estaba en capacidad de monopolizar la afluencia de mercancías y dinero hacia la villa: una clase de nuevos ricos de extracción plebeya apareció enseguida junto a los nobles"<sup>68</sup>: los adjudicatarios de las minas de Laurion --Nicias y Callias-- y los emigrantes de la zona rural a la urbana. Y surge, así, la ambición como intento de escalar la sociedad aristocrática, afirmándose la figura del trepador social. Pero existía asimismo una clase de nuevos ricos más moderados, procedentes de la industria artesanal urbana --Cleón, por ejemplo--. Esas dos clases de nuevos ricos, grandes y pequeños "burgueses", habían presentado batalla contra Pericles, pero sufrían complejo de inferioridad --a diferencia de los aristócratas, no disponían de maestros--: necesitaban los recursos de la elocuencia --

<sup>65</sup> Id., pp.101, 279 y 284. Cf. p. 23: "Tentativa profundamente elaborada para resolver unos problemas que son todavía los nuestros".

<sup>66</sup> Id., pp. 191-2.

<sup>67</sup> G. E. M. Ste Croix, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 343.

<sup>68</sup> Antonio Capizzi, *La confluence des sophistes à Athènes après la mort de Péricles et ses connexions avec les transformations de la société attique*, en *Positions de la Sophistique* (ed. Barbara Cassin), Vrin, Paris, 1986, p. 173

gramática, retórica y dialéctica--; pero, maduros ya y sin tiempo para el aprendizaje, preferían compensar en los hijos su frustración: los preocupados por los procesos, haciéndolos abogados; los más ambiciosos, preparándolos para la política.

Allí estaban los sofistas para responder a la demanda. "Así se creó una segunda generación de políticos de extracción plebeya, que tenía la ventaja, respecto de la primera, de no sufrir complejos de inferioridad en cuanto a la elocuencia: entra en combate en los quince últimos años del siglo y sobresale en toda la primera mitad del siglo siguiente, batiéndose en situación de igualdad con la nueva clase aristocrática educada por Sócrates"<sup>69</sup>.

Y, así, el imperialismo ateniense, sin el equilibrio de Pericles, devino pura ambición y "la ambición de Atenas liberó ambiciones privadas"<sup>70</sup>: Alcibíades es una prueba.

La progresiva profesionalización de las tareas --con una auténtica división del trabajo político-<sup>71</sup>-- permite a los "hábiles", especialmente a los demagogos, adueñarse de la situación.

## 7.2. LA GUERRA Y LA PESTE

En general puede decirse que, hasta entonces, elementos constructivos y elementos destructivos actuaban en bloque, contrapesándose. La guerra promueve los destructivos y bloquea algunos de los constructivos<sup>72</sup>. Tucídides advirtió lúcidamente los peligros de la guerra: "En tiempos de paz y en situación de prosperidad, tanto las ciudades como los individuos tienen mejores disposiciones de ánimo, porque no tienen que hacer frente a necesidades ineluctables. En cambio, la guerra, al eliminar las facilidades de la vida cotidiana, es una maestra de modales violentos y modela el comportamiento de la mayoría de los hombres en consonancia con la situación del momento"<sup>73</sup>.

Pero las raíces de la crisis del final del siglo V no se detienen ahí: catástrofes naturales desencadenan una crisis económica grave y un empobrecimiento de las clases débiles; es natural que surjan un individualismo-egoísmo, una pérdida del sentido comunitario --la dejación del compromiso político, que tanto preocupa a Demóstenes--. Se introducen el abandono, la incompetencia y la demagogia en la Asamblea.

Hay que referirse también a la peste, cuyas consecuencias analiza de manera precisa Tucídides: "La peste introdujo en Atenas una mayor falta de respeto por las leyes en otros aspectos", motivada por los bruscos cambios de una fortuna, que se mostraba arbitraria; escéptica ante los ideales, cuyo cumplimiento no vería, la gente se entregaba al placer inmediato. "Nadie esperaba vivir hasta que llegara la hora de la justicia y tener que pagar el castigo de sus delitos, sino que sobre sus cabezas pendía una sentencia mucho más grave y ya dictaminada contra ellos, por lo que era natural disfrutar algo de la vida antes que sobre ellos se abatiera [aquella]"(II, 53, pp. 166-7). Es el "efecto moral" de la peste --de acuerdo con Romilly<sup>74</sup>--.

<sup>69</sup> Id. p. 177. Cf. Aristóteles, *Constitución de Atenas*, XLVII, 2.

<sup>70</sup> Romilly, *Les grands sophistes*, op. cit., p. 188.

<sup>71</sup> C. Mossé, *Les institutions grecques*, op. cit., pp. 40 y 65.

<sup>72</sup> Adrados, op. cit., p. 366-7.

<sup>73</sup> III, 82; op. cit., p.262.

<sup>74</sup> *Problèmes de la démocratie*, op. cit., p. 85.

### 7.3. NUEVOS FACTORES IDEOLÓGICOS

En el contexto de ese trasfondo, y coincidiendo con la guerra del Peloponeso, hay que situar, ahora, los efectos producidos por unas ideas derivadas de la Sofística, que resultan negativas para la democracia. Se trata, quizá, en muchos casos, de una cínica manipulación. Por ejemplo, la distinción --más que oposición estricta-- entre naturaleza y ley "penetró de manera rápida el vocabulario de la época y fue explotada por todos aquellos que, en un ámbito o en otro, tendían a desentenderse de la leyes"<sup>75</sup> y a promover el derecho del más fuerte, representante de la naturaleza amordazada por la leyes. "Esta veta irracionalista tiene poca importancia en la primera sofística, pero no hay duda de que deriva del descubrimiento sofístico del hombre a partir del momento en que el racionalismo desmonta como arbitrario el complejo sistema tradicional de inhibiciones, calificado de *sophrosyne*, y ve en la *hybris*, por ella reprimida, nada menos que la naturaleza humana": hay que abrir paso al derecho del más fuerte. Es uno, entre otros, de los peligros que podían derivarse de la crítica corrosiva efectuada por los sofistas. Por otra parte, sofistas defensores radicales de la igualdad contribuyeron, en circunstancias negativas, a la inflación del individualismo --búsqueda de la satisfacción, sin los condicionamientos del interés del Estado-- y, así, "la extensión de la teoría de igualdad humana progresaba a expensas de la idea de *polis*"<sup>76</sup>.

Muchos de los pensamientos de los maestros de la Sofística fueron desvirtuados, simplificados y manipulados en aquella época de crisis y de aventura: aparte la ambigüedad que pudiera albergar su pensamiento, la fuerte conexión de éste con la praxis le predisponía a esa manipulación. No es este el solo caso de la historia en que se ha visto a unos pensadores sobrepasados por una manipulación de su pensamiento. No es el único caso, pero sí uno de los más dignos de ser destacados<sup>77</sup>.

### 7.4. CORRUPCIÓN GENERALIZADA

La imagen que ofrecía la Atenas democrática, en el siglo IV, era lamentable. En su ensayo sobre Aristóteles, Werner Jaeger dibujó la situación en un texto que devino clásico: "En el siglo IV hacía mucho que esta vida había quedado quebrantada por la preponderancia de las fuerzas e intereses comerciales en el estado y en los partidos políticos, y por el individualismo intelectual que se había hecho general durante este periodo... La política predatoria de finales del siglo V había empujado gradualmente a los ciudadanos a rodar por estos nuevos caminos del pensamiento, y ahora el estado sucumbía víctima de la idea egoísta, tan impresionantemente descrita por Tucídides"<sup>78</sup>.

Ese es el espectáculo criticado apasionadamente por Aristófanes. Y Platón, aparte otras acusaciones, condicionadas por la ideología, delata en este proceso desencadenado, según él, por los sofistas, la anulación de la conciencia histórica, debido a una inflación del presente, con detrimento de la construcción del porvenir. Châtelet ha descrito con precisión esa denuncia de Platón: "El devenir es insensato...El mundo histórico no se presenta más que como un campo de acción donde cada cual trata de triunfar por su cuenta, sin preocuparse de mantener el Estado como cosa pública...El

<sup>75</sup> Jacqueline de Romilly, *La loi*, op. cit., p. 97.

<sup>76</sup> Adrados, op. cit., 244 y 381.

<sup>77</sup> J. de Romilly, *Les grands sophistes*, op. cit., p. 191.

<sup>78</sup> Aristóteles, F: de C. E., México, 1983, p. 453.



sentido común no tiene fuerzas para trascender la actualidad... Ya no se trata de salvar al Estado, sino de conservar y reconquistar la ventajas individuales y los privilegios de clase"<sup>79</sup>.

## 8. LA DEMOCRACIA A DEBATE

A partir de la guerra del Peloponeso, pero sobre todo en el siglo IV, los propios atenienses instruyen un proceso a su democracia, proceso que es realmente un diálogo, una discusión en la que intervienen historiadores, dramaturgos, filósofos, litigantes y planfetistas; se ponen de manifiesto las ventajas y los peligros de la democracia. Se trata de peligros con los que se enfrentarán después todas las democracias; de ahí que "muchas de las ideas expuestas se nos ofrezcan con un valor asombrosamente moderno"<sup>80</sup>. La situación es peculiar y no conviene homologarla con otras posteriores, pero la reflexión intelectual se eleva a lo universal. Fueron al fondo de los problemas, a los principios de la igualdad y de la libertad. Y eso es lo que les coloca en una discusión universal, válida todavía hoy. Tal reflexión puso de manifiesto los peligros estructurales de la democracia, aparte los provocados por la "tabla rasa" de los sofistas y los derivados de las catástrofes naturales.

La conexión entre democracia y anarquía --tiranía popular, división social-- se abrió paso lentamente. Al principio resultaba más fácil culpar a la guerra y a los sofistas, ya que los que traducían la influencia nefasta de aquellos eran los demagogos, gente rica, y no el pueblo, con el que se asociaba la democracia. Pero, cuando se superó la crisis, ya en el IV, al persistir el desorden, se comenzó a sospechar que los peligros eran inherentes a la democracia misma<sup>81</sup>.

El énfasis que las mentes más conspicuas del siglo IV ponen en la importancia de la ley delata que reinaba la anarquía, consecuencia de la tiranía popular.

En cualquier caso, en el siglo IV se produce una reflexión --en los filósofos, escritores y juristas-- en torno al valor de la ley, imprescindible para la democracia: Platón, Aristóteles, Demóstenes, Isócrates, Lisias<sup>82</sup>. Es muy difícil aclarar definitivamente hasta qué punto estos intelectuales críticos de la democracia hablaban condicionados por sus intereses. En lo que se refiere al supuesto despojo de los ricos por parte de los pobres, el historiador Ste Croix lo niega respecto a Atenas y considera "interesados" a Aristóteles e Isócrates<sup>83</sup>: se trataba de una propaganda de los "pobrecitos ricos"; podría afirmarse de otros Estados griegos, pero no de Atenas, donde las cargas a los ricos eran cargas estatales, que existieron incluso antes de la democracia radical.

Lysias habla del aflojamiento del sentido de la autoridad y de la ley. Los ataques de Platón son proverbiales. Demóstenes se lamenta no solo de que las leyes sean violadas sino de que las condenas se queden en letra muerta; y algo peor: se abusa de los decretos. Aristóteles se muestra discreto.

En aquel momento, solo existía, en Atenas, un gran partido: el popular; al margen suyo, solo se daban minorías. En cualquier caso y dicho de otra manera: el partido popular no coincidía con la sociedad, con la patria: hay que buscar y encontrar una "unidad colectiva" que englobe a los diversos grupos, idea que "terminó por imponerse en los hechos y en las doctrinas"; se hacía evidente que "la única solución para la democracia ateniense consistía en lograr considerar a la ciudad como un todo,

<sup>79</sup> *El nacimiento de la historia*, II, Siglo XXI, Madrid, 1978, pp. 283, 284 y 285.

<sup>80</sup> Romilly, *Problèmes de la démocratie*, op. cit., pp. XV y XVI.

<sup>81</sup> Id., pp. 97 ss.

<sup>82</sup> Cf. más arriba, notas 5 y 6.

<sup>83</sup> Op. cit., pp. 97 y 349.

en el que minoría y mayoría estarían unidas por una solidaridad colectiva"<sup>84</sup>.

Pericles se adelantó genialmente al problema, evitándolo con propuestas equilibradas y convirtiéndose en el Presidente de todos los atenienses, como atestigua Tucídides: "Todos ellos, por las necesidades de la ciudad en su conjunto estimaban que era él el hombre más adecuado"<sup>85</sup> para conducirlos.

Tucídides mismo expresa su alegría por la reconciliación alcanzada en 411: "Fue ahora la primera vez, al menos por cuanto se refiere a mi época, que los atenienses se gobernaron bastante bien. Se logró, en efecto, una moderada combinación de oligarquía y democracia, y ello contribuyó a que la ciudad se recobrara de la mala situación en que estaba"<sup>86</sup>, con lo cual se advierte que Tucídides se adelanta a Aristóteles en la defensa del régimen mixto, propuesto por éste en su *Política*. La fórmula del 411 para lograr una democracia de todos, una democracia moderada, es elogiada también por Aristóteles en su *Constitución de Atenas*: "La constitución fue buena para estos tiempos"<sup>87</sup>.

La idea se impone con la reconciliación de 403, elogiada por Isócrates: "Antes de suscribir estas disposiciones, estábamos en guerra, ...odiándonos entre nosotros más que a los enemigos que nos dejaron nuestros antepasados; y después que nos dimos mutuas garantías, tras reunimos en un mismo lugar, trazamos una política tan bella e igualitaria, que ningún desastre nos sobrevino"<sup>88</sup>. Aristóteles se expresa en el mismo sentido: "En verdad se ve que obraron muy bien y con más política que nadie, en lo individual y en lo público...pensando que se debía dar prioridad a la concordia", añadiendo que "se eliminaron las acusaciones sobre el pasado"<sup>89</sup>.

Con el régimen mixto --participación de oligarquía y democracia-- se relaciona el gobierno de la clase media, propuesto también por Aristóteles: la clase media recoge lo bueno de los extremos de las otras clases y, viceversa, excluye su irracionalidad. La *Política* aristotélica establece que la "ciudad de hombres libres... debe estar constituida de elementos iguales y semejantes en el mayor grado posible, y esta condición se da especialmente en la clase media"<sup>90</sup>. Realmente se trata de la democracia --con mayores proporciones en la mezcla--, corregida con elementos de la oligarquía.

A esa clase media dedica un emocionante elogio Eurípides: "Hay tres clases de ciudadanos: los potentados son inútiles y siempre deseosos de poseer más; los que carecen de medios de subsistencia son terribles y, entregándose a la envidia la mayor parte de su vida, clavan sus aguijones en los ricos, engañados por las lenguas de malvados demagogos. De las tres clases, la de enmedio es la que salva a las ciudades, pues guarda el orden que imponen los Estados"<sup>91</sup>. Y hay que citar también, como hace el propio Aristóteles, a Focílides: "Muchas cosas son mejores para los de enmedio; quiero tener una posición media en la ciudad"<sup>92</sup>.

<sup>84</sup> Romilly, *Problèmes de la démocratie*, op. cit., pp. 135 y 148.

<sup>85</sup> II, 65; op. cit., p. 174.

<sup>86</sup> VIII, 97; op. cit., p. 681.

<sup>87</sup> XXXIII, 2; op. cit., p. 131.

<sup>88</sup> *Contra Calímaco*, 45-46; *Discursos*, II, Gredos, Madrid, 1979, pp.

<sup>89</sup> *Constitución de Atenas*, XL, 3; op. cit., p. 147. Demóstenes se refiere al mismo acontecimiento y elogia la unidad alcanzada, en *Sobre la inmunidad. Contra Leptino*, 11.

<sup>90</sup> *Política*, 1295b25-27; op. cit., p. 187. Cf. 1293a40-1294a41; op. cit., pp. 180-83.

<sup>91</sup> *Suplicantes*, 238-246; op. cit., p. 35.

Los atenienses descubren, por tanto, el llamado por nosotros gobierno de consenso, que coloca los intereses totales de la patria por encima de los parciales de los partidos. "Nuestra idea moderna de una democracia entendida en el sentido más amplio del término, de una democracia de todos, parece haber sido dada a luz, a través de convulsiones violentas, por Atenas, para beneficio de los siglos futuros"<sup>93</sup>.

## 9. RASGOS GENERALES DE LA DEMOCRACIA ATENIENSE

1. Por primera vez en la historia, gobierna el pueblo. En *Suplicantes*, exclama Teseo: "Forastero, para empezar, te equivocas al buscar aquí un tirano. Esta ciudad no la manda un solo hombre, es libre. El pueblo es soberano mediante magistraturas anuales alternas y no concede el poder a la riqueza, sino que también el pobre tiene igualdad de derechos"<sup>94</sup>. Y, como había explicado antes el mismo personaje, el pueblo "se convierte en soberano" mediante "el sufragio igualitario"<sup>95</sup>.

2. Administración de la justicia por el pueblo.

3. La *isonomía* o igualdad de todos ante la ley --igualdad de derechos-- y la *isegoría* o libertad de opinión

4. La rendición de cuentas respecto de la propia gestión.

5. La combinación de la elección con el sorteo.

6. Rechazo del carácter vitalicio de las magistraturas. Más aun: salvo en casos especiales, rechazo de la repetición en el cargo. Todos pueden, así, acceder a las magistraturas, por lo menos una vez en su vida.

Estos rasgos aparecen meticulosamente descritos por Aristóteles en un pasaje de su *Política*, resumiéndolos en la *justicia igualitaria*: "que no gobiernen más los pobres que los ricos, ni tengan sólo los primeros la soberanía, sino todos por igual numéricamente, pues de esta manera podría juzgarse que se dan en el régimen la igualdad y la libertad"<sup>96</sup>.

7. Nos permitimos añadir esta matización: aunque la igualdad y la libertad eran de índole política, no económica --al menos no en la misma medida--, hay que reconocer que se llegó a reducir bastante la explotación de las clases populares por las de los ricos.

El concepto de *kyrios* es difícil de traducir. Supongamos que se trata de la soberanía. ¿Quién es *kyrios* o soberano en Atenas? Un ateniense contemporáneo de Demóstenes contestaría: las *leyes*, el *pueblo* --concepto más amplio que el de Asamblea-- y los *jurados* de los tribunales populares<sup>97</sup>. La soberanía estaba repartida entre esos tres poderes, no era exclusiva de la Asamblea.

<sup>92</sup> *Política*, 1295b34; op. cit., p. 187.

<sup>93</sup> Romilly, *Problèmes de la démocratie*, op. cit., p. 160.

<sup>94</sup> *Suplicantes*, 404 ss; op. cit., p. 42. Cf. Tucídides VI, 39; op. cit., p. 489: "Es el conjunto del pueblo el que mejor juzga una vez que se ha informado de la cuestión" (Pericles). Aristóteles, *Pol.*, 1308a11-13; op. cit., p. 224: "La igualdad que los amigos de la democracia pretenden para la muchedumbre no solo es justa sino útil". Id., 1310a28: "La democracia, en efecto, parece estar definida por dos cosas, la soberanía del mayor número y la libertad" (palabras escritas en un contexto negativo para los demócratas). Añadamos dos pasajes capitales: 1317a40-1318b5 y 1280a40-b8.

<sup>95</sup> *Suplicantes*, 354; op. cit., p. 40

<sup>96</sup> *Polít.*, 1317b17-1318a3; op. cit., pp. 250-51.

<sup>97</sup> Mogens Herman Hansen, op. cit., p. 130.

Algo semejante a la moderna separación de poderes pudo haberse dado en la democracia del siglo IV: *Asamblea* --brazo ejecutivo del pueblo--, los *legisladores*, escogidos por sorteo de entre los 6.000 jurados, y los *tribunales* populares, que formaban "un poder dividido en tres cuerpos de gobierno separados"<sup>98</sup>.

## 10. DEMOCRACIA ESCLAVISTA

Se habla, con razón, con referencia a Grecia, de democracia esclavista. Se puede, sin embargo, responder a tal observación con varias puntualizaciones.

En primer lugar, esa limitación --que la democracia solo se diera dentro de la sociedad de los ciudadanos-- no anula el invento, ni la experiencia, de la democracia por parte de los griegos. En segundo lugar, ningún otro régimen habría evitado la esclavitud; como ha señalado Châtelet, tomando pie de una afirmación de Aristóteles --"si las lanzaderas tejieran solas, los amos no necesitarían esclavos"<sup>99</sup>--, el nivel de la producción en aquel momento no permitía soñar la abolición de la esclavitud<sup>100</sup>. Con esas precisiones, se comprende mejor que la democracia, por asistir mejor a los ciudadanos humildes y por no perder la colaboración de los metecos, necesitaba aun más de la esclavitud. El progreso de la ciudadanía democrática conllevaba un reforzamiento de la esclavitud. Y, no obstante, en los ambientes democráticos se llegó más lejos que en ningún otro régimen en el trato de los esclavos: a algunos se les concedió la ciudadanía por su contribución al restablecimiento de la democracia en el 403. Por otra parte, los esclavos podían presentar, como los amos, una protesta escrita contra los malos tratos y, para evitarlos, podían refugiarse en los templos o cambiar de amos<sup>101</sup>.

## 11. DESTRUCCIÓN DE LA DEMOCRACIA

Puede afirmarse que la democracia ateniense es destruida por una alianza de los intereses de la oligarquía con los de los invasores --macedonios y romanos, sucesivamente--. La clave del problema está en la lucha de clases --como ocurrirá siempre en cualquier pueblo que hayatenido la suerte de experimentar la alternativa democrática--. "La democracia griega, entre el siglo IV a. C. y el III de la era cristiana, terminó siendo destruída poco a poco, pues no puede decirse que muriera sin más ni más, ni siquiera que se suicidara: acabaron con ella deliberadamente los esfuerzos conjuntos de las clases propietarias griegas, los macedonios y los romanos"<sup>102</sup>. No sirvieron de nada las revueltas de las clases bajas.

Realmente, no solo la democracia, sino la misma *polis*, que tenía en aquélla su mejor expresión, recibieron una especie de golpe de muerte en el 338, con la derrota de Queronea: los mismos atenienses lo presintieron, como testifica el epitafio dedicado a los muertos en la batalla:

<sup>98</sup> Id., p. 128.

<sup>99</sup> *Política* 1253b35; op. cit., p. 6: "Si las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran solos la cítara, los maestros no necesitarían ayudantes ni esclavos los amos".

<sup>100</sup> Op. cit., p. 100.

<sup>101</sup> Ste Croix, op. cit., pp. 698-9.

<sup>102</sup> Id., p. 345.

*¡Oh Tiempo, que ves pasar todos los destinos humanos, dolor y alegría;/ la suerte a que hemos sucumbido, anúnciala a la eternidad!*<sup>103</sup>. Las rebeliones ocurridas a la muerte de Filipo, en 336, y de Alejandro, en 323, demuestran que, a pesar de la fórmula de la alianza --y hasta cierto buen trato otorgado por Alejandro a los demócratas-- prueba que los atenienses se sentían privados de libertad<sup>104</sup>.

Y, a pesar de su fracaso, la democracia ateniense no deja de ser un testimonio imperecedero de lo que es capaz el hombre, en la defensa de su igualdad y su libertad. Como escribe De Ste Croix, "la democracia que resucitó en el mundo moderno era algo nuevo, que debía muy poco directamente a la democracia griega, pero el nombre que lleva paga un callado, aunque bien merecido, tributo a su antigua predecesora"<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> Este epitafio se conserva en el Cerámico. Cf. A. J. Festugière, *Epicuro y sus dioses*, Eudeba, Buenos Aires, 1963, p. 16..

<sup>104</sup> Festugière, *ibid.*

<sup>105</sup> Ste Croix, *op. cit.*, p. 382.